

La justicia global

Y un apéndice: ¿Puedo hacerme el sueco en Kabul?

José Luis Velázquez

En los últimos años una de las cuestiones que acaparan la atención de la filosofía política es la de la posibilidad de elaborar una teoría de la justicia distributiva de alcance internacional o global. Mientras que en el terreno de la justicia retributiva se han alcanzado algunos éxitos notables y un consenso creciente, la controversia que enfrenta a los partidarios de una justicia cosmopolita y a los partidarios del derecho de gentes dista mucho de haberse resuelto. La exposición que sigue tiene como finalidad examinar las deficiencias de los planteamientos de P. Singer y J. Rawls como representantes de las perspectivas mencionadas. La conclusión que se defiende es que los deberes de beneficencia o asistencia suscritos por ambos autores son insuficientes, ya que no permiten sentar principios normativos claros para atender las demandas de los pueblos que sufren los efectos de la pobreza extrema. Se incluye a modo de apéndice un breve comentario sobre la situación en Afganistán, como ejemplo del fracaso de las políticas de ayuda internacional.

I

El planteamiento de P. Singer¹ es tan sencillo como exigente. En su celebrado y discutido artículo «Famine, Affluence and Morality», Singer justifica la idea de beneficencia mediante la renuncia a algunos de nuestros intereses para mejorar la situación de las víctimas de la pobreza extrema con quienes no tenemos relaciones especiales. La conclusión es que una vez asumida la obligación de ayudar nos vemos forzados a cambiar nuestra manera de pensar y de vivir. El razonamiento de Singer es el siguiente: la pobreza extrema es mala; los ciudadanos ricos tienen recursos suficientes para reducir el sufrimiento sin poner en peligro ningún bien moralmente relevante o comparable al valor de la vida huma-

¹ P. Singer, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, nº 1 (Spring 1972), pp. 229-243.

na; conclusión: los ciudadanos ricos están moralmente obligados a reducir el hambre y la pobreza que sufre una gran parte de la población mundial. Si dejamos de lado la discusión sobre la naturaleza falaz del argumento y la comisión de la falacia naturalista, es fácil deducir los supuestos en los que se apoya Singer. En primer lugar, ni la distancia ni la falta de vínculos familiares o nacionales son moralmente determinantes para eludir la obligación, ya que todos los seres humanos son merecedores de la misma consideración y respeto con independencia de estos factores. En segundo lugar, si negarse a enviar alimentos supone la muerte de quienes padecen hambre, entonces no hay diferencias en este caso entre matar y dejar morir. Y en tercer lugar, Singer equipara el deber de ayudar con cualquier otro deber derivado de las exigencias de la justicia. Hay que decir en su favor que los datos le confieren parte de la razón. Según las cifras de diferentes organismos internacionales alrededor de 18 millones de personas mueren anualmente a causa de la pobreza, 30.000 niños están expuestos a morir diariamente, alrededor de 1.100 millones tratan de subsistir con menos de un dólar al día y aproximadamente 2.000 millones de personas carecen de asistencia médica básica². O lo más escalofriante de todo: desde la conclusión de la segunda Guerra Mundial el número de personas fallecidas a causa de la pobreza es el mismo que el número de habitantes del planeta. Quizás esto podría bastar para preguntarse si es moralmente justificable nuestra indiferencia ante semejante desastre comparable a los azotes de un tsunami sin límites. Para aproximarnos más al problema, Singer presenta un ejemplo de la vida cotidiana con el fin de facilitarnos las claves para orientar nuestras acciones a favor de los necesitados. Si pasamos un día por delante de un estanque poco profundo y vemos a un niño ahogándose, sería a todas luces escandaloso negarnos a prestar socorro aduciendo nuestro deber de acudir puntualmente al trabajo o la negativa a echar a perder el traje recién comprado. Análogamente, y si traemos de nuevo el problema de la pobreza extrema o el hambre, se puede comprobar que se puede evitar la muerte de miles de personas con un pequeño esfuerzo económico individual. Parece que resulta igual de escandaloso negarse a echar a perder un traje nuevo como negarse a hacer una pequeña donación económica insignificante para nuestros bolsillos pero decisiva para su destinatario. Así, en nada se diferencia el esfuerzo en un caso y otro cuando está en juego la vida de los demás. En términos morales resulta incomparable el valor de una vida frente a un traje nuevo o una exigua cantidad de dinero. Por eso, Singer sostiene que el principio guía en ambos casos se resume así: «cuando está en nuestras manos evitar que algo malo ocurra, sin sacrificar algo moralmente valioso, estamos moralmente obligados a hacerlo».

Nos aclara Singer que este principio exige evitar únicamente lo que es malo y no, como demandaría una formulación más exigente, promover el bienestar. Mientras en el primer caso lo que tenemos es una versión del principio de no maleficencia, en el segundo, estamos ante una versión del principio de beneficencia. Esto, sin duda, suscita equívocos. Cuando se repara únicamente en las consecuencias de las acciones, éstas pueden ser las mismas cuando se evita algo y cuando se hace algo: tanto la acción por omisión como la acción por comisión

² Los datos están extraídos del artículo de T. Pogge, «Reconhecidos e vilados pela lei internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo»; *Rev. Florianopolis*, v. 5, n° 1, pp. 33-65 (Jun 2006); p. 35.

serían iguales en términos consecuencialistas. Sin embargo, si atendemos a la naturaleza de los deberes resulta posible, al menos desde el punto de vista formal, distinguir entre los deberes para impedir la privación, los deberes para proteger de la privación o los deberes para con los que están privados de algo; distinción que se aproximaría en determinados aspectos a la clásica distinción entre deberes negativos y positivos. Para Singer no hay diferencia entre acciones obligatorias y supererogatorias, y equipara la acción de no matar con la de ayudar a vivir. Por eso, se distancia de sus críticos y considera la acción caritativa de donar dinero para paliar el hambre como una acción obligatoria y un deber derivado de la justicia. Según Singer no podemos mantener que el deber de ayudar sea un deber de segunda categoría o con una fuerza coercitiva menor. Si lo hiciéramos, entonces estaríamos considerando que negarse a donar dinero para aliviar el hambre e invertirlo en pequeños lujos o caprichos sería a lo más reprobable pero no moralmente condenable. No duda Singer que existan actos de caridad o generosidad merecedores de elogio cuya omisión no es comparable al incumplimiento de otros deberes. Lo que sostiene es que la condena moral no puede reservarse exclusivamente para aquellas acciones en las que se viola alguna norma moral universalmente reconocida ni dejar sin condenar a los que prefieren los lujos y caprichos en vez de contribuir a paliar el hambre en el mundo. En resumen, para Singer, la obligación de no robar como la obligación de ayudar a los necesitados son obligaciones que tienen la misma prioridad. Aquí, sin duda, nos enfrentamos a un problema que pone en evidencia la falta de una posición moral coherente. La falla es la siguiente. Si aceptamos el principio normativo de Singer, entonces nos exponemos a que los deberes positivos acaben por ahogar nuestra existencia pero, si renunciamos al cumplimiento de los deberes positivos, entonces estamos minando y abandonando otras reglas no menos básicas de la moral. Me ocuparé de este asunto en la tercera parte de mi exposición.

Queda finalmente por examinar la identidad del sujeto receptor de las demandas de las víctimas de la pobreza y el hambre, así como la cantidad de dinero destinado a la donación. Inicialmente, y atendiendo a un criterio económico bastante ambiguo, selecciona entre los donantes a los «ciudadanos ricos con recursos para evitar los daños». Sin embargo, introduce una precisión para cualificar esta condición, ya que, si la ayuda es ilimitada, la consecuencia puede ser terminar en la misma situación que la de quienes reclaman la ayuda. Pero dada la improbabilidad de un altruismo de estas características y la importancia de cuantificar la ayuda, considera Singer que las personas acomodadas de países como Estados Unidos, Canadá, Australia y la Unión Europea estarían en la obligación de destinar al menos 200 euros al año³. Con el fin de asegurar la recepción de la ayuda, Singer propone canalizar las contribuciones a través de ONGs como Oxfam y UNICEF. La razón que esgrime es que, si bien los gobiernos deben promover ayudas y proyectos para erradicar la pobreza y el hambre, las cantidades invertidas nunca son suficientes. Basta saber que las cantidades ofrecidas por

³ Esta cifra, derivada de estimaciones realizadas por Peter Unger, se deduce en parte de los gastos que suponen, entre otras cosas, que un niño enfermo de 2 años alcance una vida saludable hasta los 6 años de edad. Cfr. P. Singer, «The Singer Solution to World Poverty», en *The New York Times Sunday Magazine*, September 5, 1999, pp. 60-63.

países desarrollados como Japón apenas alcanzan el 0,22% del PIB. La contribución individual además tiene una importancia añadida, ya que no sólo garantiza la ayuda en el caso de que sea insuficiente la ayuda gubernamental o estatal, también sirve para mantener atentos a los gobiernos sobre la disposición de los ciudadanos a la hora de cumplir ese deber moral.

A pesar de la aparente plausibilidad del planteamiento de P. Singer, no está salvo de críticas. En primer lugar, el uso de las analogías tiene un gran poder retórico, pero ni aclaran nuestras intuiciones morales ni sirven para orientar la acción. La equiparación del niño en el estanque y la situación que padecen los indigentes olvida que, mientras en el primer caso la obligación de intervenir en su ayuda es obvia y se enmarca dentro de la moral convencional, el tipo de acción requerida en el segundo caso es más compleja. En primer lugar, la razón para socorrer al niño radica en que sólo el que pasa cerca del estanque puede y debe ayudar siendo secundario si el traje que se echa a perder vale más o menos que la vida del niño. En segundo lugar, Singer ha tratado de demostrar que del deber abstracto de ayudar se sigue necesariamente la obligación de hacer una contribución económica y que, por tanto, se trata de un todo o nada. En realidad, el tipo de ayuda que necesitan pobres e indigentes puede ser de otra naturaleza y conservar un alto valor moral. La prohibición de la venta de armas a países no democráticos, la apertura de fronteras comerciales o la aceptación de solicitudes de asilo pueden ser medidas más eficaces que la contribución económica individual. En tercer lugar, las donaciones a través de ONGs pueden tener efectos contrarios a los deseados y mantener invariables las circunstancias favorecedoras de la pobreza en lugar de erradicarlas, sin olvidar los riesgos de fomentar posiciones paternalistas partidarias de políticas conservadoras. Por último, es objetable que Singer, en lugar de proponer principios de justicia distributiva, se afiance en una comparación entre los lujos prescindibles de las personas acomodadas y las necesidades sin cubrir de una tercera parte de la población. Al margen de si es poco o mucho lo que gastamos en lujos, parece más razonable canalizar la ayuda económica a través de organismos e instituciones internacionales a fin de estabilizar y garantizar el volumen de recursos sin dejarlos expuestos a los volubles sentimientos de compasión o las perversas campañas mediáticas. No cabe, entonces, describir el planteamiento de P. Singer siquiera como un esbozo de una teoría de la justicia global desde el momento en que están ausentes tanto principios normativos distributivos como instituciones públicas para implementarlos. Lo cual arroja sombras sobre la posibilidad de garantizar y asegurar el respeto y consideración que merecen todos los seres humanos únicamente con la movilización de la buena voluntad de los que disfrutan de mejores condiciones de vida.

II

La contraposición entre las teorías cosmopolitas y las teorías domésticas de la justicia⁴ radica en que mientras las primeras pretenden hacer extensivos los

⁴ Sobre este punto puede verse el esclarecedor e instructivo artículo de Charles Beitz, «Cosmopolitanism and Global Justice», *The Journal of Ethics* (2005) 9: 11-27.

principios de justicia vigentes en las sociedades liberales bien ordenadas más allá de las fronteras nacionales, las segundas son partidarias de atender las necesidades de los pueblos que viven en condiciones desfavorables mediante el cumplimiento del deber de asistencia. El defensor más destacado de la teoría doméstica de la justicia es J. Rawls, autor de *A Theory of Justice*, la propuesta más ambiciosa de los últimos años tanto en el terreno de la ética como de la filosofía política. La tesis central es que el esquema básico de las sociedades liberales bien ordenadas se alcanza mediante un experimento mental que implica a los afectados en un marco deliberativo, la posición original, donde se decantan por dos principios de justicia basados en un criterio público de justicia independiente de las creencias o concepciones globales sobre la vida buena. Estos principios combinan los ideales de libertad e igualdad al amparo de los derechos políticos y un principio económico denominado *principio de diferencia*. Existe una serie de bienes primarios, tanto naturales (salud y talento) como sociales (derechos y libertades fundamentales) a los que nadie quiere renunciar porque representan las condiciones de posibilidad de realizar los proyectos personales libremente escogidos y la base del autorrespeto. Como quiera que todos tenemos interés en preservar esos bienes, los miembros de una sociedad justa tienen que basar la cooperación y colaboración estable y eficaz de acuerdo a tres principios: el principio de igual libertad, el principio de igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. De modo sintético la articulación entre ellos puede resumirse así: las libertades individuales y sociales encarnados en los derechos fundamentales tendrán prioridad sobre la igualdad de oportunidades para alcanzar puestos de trabajo y cargos públicos; y las desigualdades económicas sólo estarán justificadas si el sistema que las genera ofrece más expectativas de mejorar a los más perjudicados que cualquier otro sistema. Este modelo excluye la posibilidad de sacrificar la libertad en aras del igualitarismo económico, pues de lo contrario se atenta contra la libertad de iniciativa empresarial y la libertad para maximizar los beneficios base de una economía de mercado eficaz y estimulante. Estos principios constituyen la estructura básica de una sociedad liberal bien ordenada y se aplican sólo a las instituciones sociales, políticas y económicas. Es decir, la conducta individual o privada de las personas no tienen que regirse por esos principios. De modo que si los individuos actúan sólo por motivos autointeresados, pero ajustando sus decisiones a las exigencias de los principios, las consecuencias serán justas.

Como se ha apuntado, esta división del trabajo moral choca con algunas de nuestras intuiciones morales. Por ejemplo, ¿cómo hay que valorar la actitud de los individuos de una sociedad construida sobre el modelo rawlsiano que admite las desigualdades económicas como vía para mejorar las condiciones de los menos favorecidos? O, ¿qué razón hay para asumir que la justicia se implementará cuando las motivaciones egoístas coincidan con el objetivo de un sistema económico que rechaza el igualitarismo pleno? Este parece ser uno de los grandes dilemas de las concepciones liberales de la justicia: si la sociedad es liberal y justa, entonces tiene que garantizar las libertades individuales antes que la justicia; pero deja de ser liberal si pretende modelar las preferencias socio-económicas de los individuos conforme a los principios públicos de justicia con el fin de corregir las consecuencias perjudiciales para los menos favorecidos.

A pesar de todo, el principio de diferencia está vinculado con la solidaridad que se produce cuando los ciudadanos no quieren «tener ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que no están tan bien». Rawls⁵ reconoce que la solidaridad es un concepto que ha tenido poca suerte dentro de la teoría democrática, pues resulta difícil de determinar un contenido que se sitúa a medio camino entre la beneficencia y la justicia. Para unos la solidaridad es una virtud cívica imprescindible; una cualidad que los ciudadanos exhiben bajo la forma de autocontrol, cortesía, consideración hacia los demás y una cierta disposición a dar preferencia a los intereses públicos o políticos frente a las preferencias privadas. Junto con la tolerancia y la lealtad constitucional conforma un catálogo de virtudes que favorecen la cooperación y el mantenimiento de instituciones justas. Para otros, en cambio, la solidaridad o el deber de ayudar es un principio moral equivalente al principio de humanidad o de beneficencia complementario de la justicia. Rawls sostiene que la solidaridad (o la fraternidad) no es un concepto político *sensu stricto* comparable a los principios fundamentales de una sociedad justa, siendo preferible entenderla como una forma de amistad cívica. Con ello Rawls no le está restando valor o importancia, simplemente anota que debido a esa ambigüedad, que impide derivar una exigencia definida, los deberes implícitos en ella no son como los deberes derivados de los derechos fundamentales. Sin embargo, todo esto le lleva a reconocer que, en una sociedad en la que nadie tuviera el más mínimo deseo de ayudar, sería censurable, porque «expresaría una indiferencia, cuando no un desdén por los seres humanos que haría imposible la autoestima».

En su último libro, *The Law of Peoples*⁶, Rawls describe los principios que deben guiar las relaciones entre sociedades para la formación de una «sociedad mundial de pueblos» liberales y decentes. Rawls considera este objetivo parte de una utopía realista en la medida que en que se trata de una perspectiva ideal sobre las relaciones internacionales con vistas a su aplicación en el mundo real. Antes de entrar en el contenido de su propuesta, merece la pena hacer algún comentario sobre dos importantes diferencias respecto a su teoría de la justicia doméstica presentada en *A Theory of Justice*. Si la posición original sirvió para modelar la libertad y la igualdad recogidas en los derechos individuales fundamentales de todas las personas, en *The Law of Peoples* escoge como unidades a los pueblos: grupos de personas unidos «por simpatías comunes» que comparten un sentido de la justicia o una concepción del bien. Los pueblos, añade, a diferencia de los estados carecen de algunos de los poderes asociados a la soberanía como son el derecho a librar una guerra y el derecho de no injerencia en asuntos internos. Pero si hablamos de pueblos liberales entonces hay que añadir, además de las simpatías compartidas y una naturaleza moral, otros dos rasgos distintivos. En primer lugar, los pueblos liberales se configuran como regímenes razonablemente justos en manos de un gobierno controlado por los ciudadanos. Y en segundo lugar, se comprometen internamente con los principios de justicia distri-

⁵ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (1971): pp. 105 y 106

⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press Cambridge, Mass. (1999). Hay trad. cast., *El Derecho de gentes*, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires (2001). A partir de ahora DG y número de página.

butiva, y en sus relaciones con los demás pueblos, con el deber de asistencia o el deber de ayudar enunciado así: «los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente». Esto último representa una diferencia importante respecto a la posición incluida en su obra anterior *A Theory of Justice*: la sustitución del principio de diferencia incluido en el segundo de los principios de la justicia por el deber de socorrer o ayudar a los pueblos desfavorecidos.

El deber de asistencia que tienen los pueblos liberales con las sociedades menos favorecidas o en condiciones desfavorables se funda sobre la «autonomía política» de los pueblos. La idea clave es que los pueblos tienen que estar en condiciones de regular sus vidas colectivas, y esto requiere, entre otras cosas, instituciones justas y recursos materiales. Cuando una sociedad carece de «tradiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y recursos necesarios para ser bien ordenadas», las sociedades bien ordenadas tienen el deber de ayudar⁷. Sin embargo, este deber no consiste en la aplicación de un principio de justicia distributiva para nivelar la riqueza y el bienestar de los pueblos. La ayuda está orientada a corregir las deficiencias de las instituciones jurídicas y políticas, la estructura organizativa de las clases sociales y a cambiar las creencias religiosas, morales y culturales. Además, el peso de la acción asistencial, en lugar de caer sobre una transferencia financiera, tiene como fin la promoción política y cultural con especial consideración a la potenciación de los Derechos Humanos. En esencia Rawls lo que está afirmando es que la fuerza de este deber asistencial reside en el objetivo que tienen las sociedades liberales de ampliar la sociedad de pueblos decentes. Veamos entonces los argumentos que expone Rawls a favor de este deber junto a las críticas procedentes de posiciones partidarias de un principio global de justicia distributiva.

En primer lugar, Rawls niega que el factor determinante para que una sociedad se convierta en una sociedad decente y bien ordenada sea la situación económica y la capacidad de desarrollo. Afirma que no es el nivel de los recursos sino la cultura política y las virtudes cívicas de sus miembros. Salvo casos marginales como el de los esquimales del Ártico, no hay sociedad, señala Rawls, que por escasos que sean sus recursos no se pueda organizar y gobernar razonable y racionalmente. Por eso, si admitimos que lo importante no es la riqueza de una sociedad sino la cultura política, entonces no puede justificarse una irrigación de fondos y mucho menos extenderse más allá del objetivo de contribuir a que los «pobres del mundo» se conviertan en «ciudadanos libres e iguales de una razonable sociedad liberal o miembros de una sociedad jerárquica decente». En segundo lugar, la ayuda a las sociedades desfavorecidas para que manejen sus propios recursos no puede prolongarse de forma ilimitada sino que tiene que contemplarse como una fase de transición, porque la ayuda sin una fecha de terminación trae consecuencias no deseadas. Una vez que esa sociedad inicialmente desfavorecida se incorpora al grupo de las sociedades liberales bien ordenadas, entonces «ya no se requiere ayuda adicional, aunque la nueva sociedad bien ordenada pueda ser todavía relativamente pobre». En tercer lugar, Rawls sostiene

⁷ J. Rawls, DG, p. 125.

que es injusto e inaceptable cobrar impuestos a los países industrializados para ayudar a otros cuando los primeros no son responsables ni de la situación en que se encuentra la sociedad desfavorecida ni de las decisiones que le han llevado a estar así. Si un país ha escogido un modelo de organización económica basado en un modo de vida pastoral y su prosperidad se ve limitada por la decisión que han adoptado sus ciudadanos, entonces no puede esperar que otro país que adoptó otra forma de organización económica acuda en su ayuda. Por último, Rawls no es partidario de canalizar la ayuda a través de un «gobierno mundial» porque se corre el riesgo de caer en políticas despóticas o imperialistas que darían lugar a enfrentamientos entre los pueblos que luchan por su libertad y autonomía.

El planteamiento expuesto de Rawls ha suscitado una controversia muy amplia y la bibliografía crítica acabará siendo tan grande como la que provocó su primera obra. Como era de esperar las reacciones más críticas proceden de los partidarios de la perspectiva cosmopolita; un punto de vista al que apenas dedica un capítulo del *Law of Peoples*. Sin entrar en detalles, recogeré aquí solo algunas de esas críticas. Habría que reprochar a Rawls que la visión que tiene de la economía mundial es muy limitada y responde a tiempos pasados. La pérdida de la soberanía económica de los países, la reducción de muchas barreras comerciales y la transformación del mundo de la información nos obligan a reconocer que las economías locales son mucho más interdependientes y que los niveles de autogobierno se han visto afectados y alterados muy profundamente. Si la economía se ha internacionalizado, entonces hay que preguntarse si la justicia no debería seguir unos pasos similares a fin de evitar que la actividad económica se convierta en un mundo aparte. Tampoco hay que olvidar que las grandes desigualdades económicas no siempre son producto de las decisiones de los ciudadanos de cada país ni la persistencia de la pobreza cabe atribuirla a causas locales. Basta reparar en algunas de las medidas impuestas en el comercio internacional y en la protección que los países ricos mantienen para sus productos para comprobar las limitaciones que tiene una explicación centrada en factores locales. Ligado a este punto, merece la pena constatar que si concedemos, como hace Rawls, más importancia a la cultura política y los aspectos de la identidad cultural, religiosa y moral colectiva que a los intereses y necesidades individuales básicas; entonces habría que admitir que un posible cambio cultural tiene más importancia que una transformación de las relaciones económicas; lo cual es cuando menos difícil de admitir. Más sorprendente es si cabe la oposición a establecer el principio de diferencia al ámbito internacional. Si es inaceptable que un pueblo cargue con las consecuencias de las decisiones relativas a la industrialización y la tasa de natalidad adoptadas por otro pueblo, ¿por qué Rawls no considera igualmente inaceptable que la provincia de un país o una autonomía cargue con las decisiones de los ciudadanos de otro municipio o autonomía del mismo país? Si nos parecen razonables las medidas de solidaridad y redistribución en un caso, ¿qué razones hay para descartarlas en el otro?

Rawls tiene una particular visión de los Derechos Humanos en el campo de la política internacional. Concede que son una preocupación prioritaria de los regímenes justos y decentes, pero admite igualmente que pueden ser adoptados formalmente por sistemas políticos no liberales con el propósito de convertirse

en regímenes liberales bien ordenados. Convencionalmente, los Derechos Humanos se entienden como derechos individuales cuya finalidad es proteger los intereses y la condición moral de las personas. Para Rawls, sin embargo, los Derechos Humanos tienen que formar parte de una moral política que incluya restricciones en el sistema de relaciones que adopten unos pueblos con otros. El respeto a los Derechos Humanos es una condición necesaria para determinar la decencia del orden político de una sociedad y una condición suficiente para impedir la injerencia en los asuntos políticos de otros pueblos. Definen igualmente los límites del pluralismo razonable en una sociedad de Pueblos, pero su cumplimiento no es una condición suficiente para convertirse en miembro de la sociedad de pueblos. En cualquiera de los casos, los Derechos Humanos deben ser objeto de reconocimiento universal: «su fuerza política y moral se extiende a todas las sociedades y obliga a todos los pueblos, incluidos los estados criminales o proscritos»⁸. Los Derechos Humanos enumerados por Rawls son los siguientes⁹: «el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad), el derecho a la libertad (libertad respecto a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado), la libertad de conciencia, de pensamiento y de religión; el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar)». Se le ha criticado a Rawls la austeridad de esta relación si tenemos en cuenta la proliferación de tratados y convenios internacionales firmados hasta la fecha. En cambio, si tenemos en cuenta que su objetivo es ampliar la Sociedad de Pueblos y no buscar un objetivo más ambicioso propio de una teoría ideal de la justicia, entonces resulta comprensible la distinción entre estos derechos y los recogidos en la Declaración de 1948 característicos de las sociedades liberales y que requieren instituciones especiales. Pero, al margen de esto, Rawls no escapa a algunas dificultades. Mientras el incumplimiento de los Derechos Humanos puede brindar una razón para justificar la intervención en aras de la seguridad y la estabilidad internacional, cabe preguntarse si Rawls estaría dispuesto a considerar los Derechos Humanos como fundamento de las demandas de los individuos contra sus propios gobiernos. El ejemplo que ha puesto Charles Beitz¹⁰ me parece esclarecedor. Si la razón por la cual las personas no pueden ser torturadas es que los regímenes torturadores son peligrosos para los demás regímenes; entonces esta amenaza no representa nada respecto a la condición moral violada del torturado. También se le ha objetado a Rawls su forma de entender el alcance universal de los Derechos Humanos. Al elegir Rawls a los pueblos como unidades políticas cuyo destino político depende de la cultura política, el reconocimiento de la titularidad de los Derechos queda supeditada a aspectos como la cultura, la religión o las creencias, y así se establece una discriminación y una restricción que chocan con la representación del sujeto moral que hay detrás del espíritu y la letra de los Derechos Humanos.

Al margen de estas consideraciones, tampoco se deben olvidar otro tipo de medidas de carácter político e institucional para favorecer la promoción de los derechos y la erradicación de la pobreza, cuya aplicación podrían tener efectos

⁸ J. Rawls, DG, p. 95.

⁹ J. Rawls, DG, p. 75.

¹⁰ Cfr. Charles R. Beitz, «Rawls's Law of Peoples», *Ethics* 110 (July, 2000): 669-696, p. 685.

más beneficiosos para las sociedades lastradas por condiciones desfavorables. Baste recordar que son los países ricos los que tienen un mayor peso en las principales organizaciones económicas como OMC, Banco Mundial o G7 y los más reacios a cambiar determinadas directrices que siguen condenando a muchos países a la pobreza. Lo cual apunta a que, si se excluye la creación de un gobierno mundial con responsabilidades en el reparto de la riqueza por el dudoso temor a incurrir en el totalitarismo, al menos el reconocimiento político y la incorporación con plenos poderes de los países más perjudicados podría lograr lo que no alcanza el modelo propuesto por Rawls.

III

Llegados a este punto, es el momento de extraer algunas conclusiones. Como se ha visto, P. Singer y J. Rawls representan dos concepciones de la justicia internacional. Mientras el primero es partidario de una concepción cosmopolita basada en un principio de beneficencia que garantice la atención a las necesidades básicas de todos los individuos y de manera especial de todos aquellos condenados a la pobreza extrema, Rawls propone que sean las sociedades liberales y bien ordenadas las responsables de prestar ayuda para lograr la incorporación de las sociedades desfavorecidas a la «sociedad de pueblos». Mientras Singer nos empuja a reducir nuestro egoísmo y a prescindir de fútiles y caprichosos lujos; Rawls dirige las demandas a los estados liberales con vistas a extender el modelo liberal basado en la justicia y la estabilidad. Ambos coinciden, sin embargo, en subrayar la importancia que tiene un cambio de cultura para asegurar las vidas de los individuos desfavorecidos. La diferencia estriba en que mientras P. Singer centra ese cambio en los ciudadanos ricos como un requisito para tomarse en serio la ayuda, Rawls considera que es responsabilidad de los pueblos agrupados en sociedades liberales bien ordenadas y decentes cumplir con el deber de asistencia como una extensión de la solidaridad doméstica. A mi modo de ver, estas dos perspectivas nos llevan a preguntarnos dos cuestiones. La primera es la que suscita el planteamiento de P. Singer: ¿hasta dónde llega la obligación individual de ayudar? La segunda, en cambio, va de la mano de Rawls: si el núcleo de la cultura liberal son los Derechos Humanos, ¿por qué las sociedades liberales bien ordenadas no asumen la demanda de los ciudadanos pobres a un nivel de vida con las necesidades básicas satisfechas como un derecho humano fundamental?

Hay que darle la razón a Singer cuando afirma que nuestra moral convencional tiene que modificarse en lo que se refiere a la manera de entender la fuerza de los deberes negativos y positivos. Los deberes negativos, como la obligación de no matar o causar daño, tienen que ser asumidos por todos y no cabe hablar de más o menos. Los deberes positivos, los deberes de evitar un mal promoviendo un bien, se pueden reunir en el deber de ayudar. Ahora bien, la falta de definición de estos deberes despierta dudas con relación al alcance y la fuerza de la obligatoriedad. Si deber implica poder, el deber de ayudar se convierte en un contrasentido desde el momento en que cada uno individualmente no puede ayudar a todos, y si ayudan sólo algunos entonces estamos incurriendo en parcialidad. En cambio, si los deberes positivos son considerados deberes imperfectos,

cuyo cumplimiento no es obligatorio sino meritorio, entonces dejamos a los necesitados a merced de la buena voluntad o la compasión. Podemos avanzar algo más si, en lugar de contentarnos con la perspectiva utilitarista de P. Singer, donde las cosas son vistas primeramente desde el lado de la persona obligada, adoptamos la perspectiva de los derechos humanos donde las cosas son vistas desde el punto de vista del receptor, es decir, de las personas necesitadas de ayuda. Se puede objetar que, mientras los deberes negativos tienen derechos correlativos claros, los deberes positivos no tienen ni esa misma correlatividad ni el mismo rango jurídico. Se puede pedir amparo al Tribunal Constitucional si el derecho de reunión ha sido conculcado, pero es inútil hacer lo mismo para reclamar una vivienda digna. El derecho a una vivienda digna es un derecho declarativo no comparable al resto de los derechos políticos. Es cierto que los deberes positivos no tienen una correspondencia clara con los derechos cuando se adopta una perspectiva individual: ni siquiera entregando todo lo que tenemos puede acabarse con la pobreza extrema. Pero tampoco los derechos negativos se garantizan con el compromiso individual de los ciudadanos y el del Estado de abstenerse de matar: son necesarias acciones positivas y la contribución colectiva para mantener prestaciones que garanticen la seguridad. Y lo mismo ocurre con las necesidades básicas como la alimentación, la sanidad y la educación. Los estados democráticos, gracias a la presión fiscal y al mantenimiento de instituciones, pueden atender estas necesidades, algo a todas luces imposible si tuvieran que hacerlo los ciudadanos por sí solos. O cuando menos, sólo quedarían parcialmente satisfechas, abandonando a las personas sin recursos suficientes para pagárselos. Así, en condiciones normales, son los ciudadanos y los Estados los receptores de las demandas, pero en muchas ocasiones ni unos ni otros de manera aislada pueden socorrer a las víctimas de hambrunas, catástrofes o inundaciones de lugares en los que es prácticamente inexistente el Estado o instituciones con recursos suficientes para paliar los daños. En situaciones así nos encontramos, por un lado, desbordados, y, por otro lado, lamentamos la ausencia de un organismo de escala global o mundial con responsabilidades equiparables a las que tienen los estados nacionales. Si descartamos convertirnos en santos, entonces la solución pasa por una radicalización de la conciencia moral en la cual se ponga de manifiesto una actitud humanitaria como expresión de la convicción de que todos los seres humanos son portadores de derechos fundamentales que, a falta de reconocimiento legal, conservan, sin embargo, el estatuto moral. Todo esto precisa algo más. Precisa que los ciudadanos de los estados democráticos adoptemos comportamientos que sepan combinar las exigencias para la remodelación de los organismos internacionales con políticas activistas orientadas por una visión amplia del valor de los Derechos Humanos, o, cuando menos, por la asunción del deber de no hacer daño y boicotear las iniciativas para mantener el orden actual. Y si aún tuviéramos dudas sobre por qué hay que ayudar a quienes están condenados a vivir en la pobreza habría que preguntarse: ¿qué clase de seres humanos somos que nos resulta indiferente la situación de las víctimas de hambrunas, guerras e inundaciones?